Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 1, Issue 116
Spring 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i1.59145

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شمارهٔ پیاپی ۱۱۶
بهار ۱۳۹۸، ص ۱۱۰-۹۳

«قدرت تامه» شرط انشاء، فعلیت یا تنجز؟*

دکتر سیدابوالقاسم حسینی زیدی
استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
Email: abolghasem.6558@yahoo.com

چکیده

قدرت از شرایط عامه تکلیف محسوب می‌گردد که گاه به لحاظ عجز از جمع امتثال بین تکالیف در نظر گرفته می‌شود و از آن به عنوان قدرت تام (قدرت شرعی) نام برده می‌شود. پرسش این است که عجز از جمع بین دو تکلیف در مقام امتثال در چه مرحله‌ای از مراحل حکم (انشاء، فعلیت و تنجز) تأثیر دارد. در این خصوص سه مسلک عمده در بین اصولیان شکل گرفته است: مرحوم آخوند و شهید صدر قائل‌اند که قدرت شرعی، شرط برای مرحله انشاء است، مرحوم نائینی قدرت شرعی را مربوط به مرحله فعلیت می‌داند؛ امام خمینی، شیخ حسین حلی و محقق تهرانی برآنند که قدرت شرعی محدد مرحله تنجز است و در دو مرحله سابق اثری ندارد. در این جستار، ضمن بیان نظرات و تقریرات مختلف در مورد مسالک سه‌گانه و بیان اشکالات مربوط به هر یک از این نظرات، به این نتیجه رسیده‌ایم که اولاً در قدرت عقلی باید در مرحله جعل و انشاء تصرف نمود و این مرحله را محدود کرد زیرا خطاب مطلق نسبت به عاجزین، دارای عنوان داعویت و زاجریت نیست و به تکلیف ما لا یطاق و لغویت می‌انجامد؛ ثانیاً قدرت تامه و شرعی که همان جمع بین دو تکلیف متزاحم است در مرتبه تنجز دخیل است ؛چراکه در موارد تزاحم، سیره عقلا بر آن است که تکالیف را متوجه خود می‌بینند و در پی علاجی در مقام امتثال برمی‌آیند.

کلیدواژه‌ها: قدرت تامه، قدرت شرعی، تزاحم، مرحله انشاء، مرحله فعلیت، مرحله تنجز.

---

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۷/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٦/۰۸/۱٦.

"Perfect ability" the requirement of creation, actuality or non-contingency?

Abolghasem Hosseini Zeidi, Ph.D., Assistant Professor, Razavi Islamic Sciences University

Abstract

Ability is a general requirement of duty which is sometimes considered due to non-ability to fulfill the duties simultaneously and is known as perfect (legal) ability. The question is at what stage of percept (creation, actuality and non-contingency); non-ability to fulfill two duties simultaneously is effective? In this regard, three main doctrines have developed among Usulis: Akhund and Shahid Sadr maintain that legal ability is a requirement for the creation stage, Naeini believes that legal ability is a requirement for the actuality stage, Imam Khomeini, Sheikh Hassan Helli and Mohaghegh Tehrani are of the opinion that legal ability delimits the non-contingency stage and has no effect on the two previous stages. In this paper, after explaining different opinions concerning the above said three doctrines and the problems related to each opinion, the authors have concluded that: first, the rational ability must be altered at the creation stage and this stage must be restricted; since absolute speech as to incapables does not have the excitation and deterrence titles and leads to burdensome duty and absurdity; second, perfect and legal ability i.e. fulfilling two inconsistent duties, is of significance at the non-contingency stage; since in cases of inconsistency, usages of the wise is to consider themselves liable and attempt to find a way to obey.

Keywords: perfect ability, legal ability, inconsistence, creation stage, actuality stage, non-contingency stage

مقدمه

در میان اصولیان، مشهور است که قدرت از شرایط عامه تکلیف محسوب می‌گردد؛ یعنی اگـر مکلـف عاجز باشد و نتواند مأموربه را در خارج انجام دهد، هیچ تکلیفی متوجه او نیسـت[1] زیـرا بـا فقـدان شـرط، مشروط نیز محقق نمی‌شود (ر.ک: نائینی، فوائد الاصول، ۱/ ۳۱٤؛ مظفر، ۱/ ۳۰۵).

قدرت به معنای توانایی انجام فعل و یا ترک آن، از روی اراده و اختیار است: «هی الصفة ألتـی یـتمکن الحی من الفعل و ترکه بالإرادة» (جرجانی، ۷٤).

قدرت سه نوع لحاظ دارد که احکام هر یک متفاوت است:

۱. گاهی منظور از قدرت، در مقابل عاجز بودن از متعلق تکلیف است (تکلیفی که گاهی مقدور است و گاهی غیر مقدور) مثلاً مولا امر به استهلال کرده است؛ حال نسبت به این تکلیف شـخص نابینـا عـاجز است و فرد بینا هم قادر است. از این قدرت با عنوان اصل قدرت یا قدرت به درجه اولی یاد می‌شود.

۲. نوع دوم جایی است که قدرت به لحاظ عجز از جمع امتثال بین تکالیف در نظر گرفتـه می‌شـود. از قدرت در این قسم، به عنوان قدرت تام یا قدرت شرعی نام برده می‌شود.

۳. نوع سوم قدرت به لحاظ عجز از به دست آوردن موافقـت قطعیـه یـا مخالفـت قطعیـه اسـت یعنـی هرچند که مکلف از اصل موافقت یا مخالفت عاجز نیست لکن عاجز از یقین به موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه یا هر دو است. مانند دوران بین محذورین که شخص می‌داند فعلی یا واجب اسـت یـا حـرام کـه در این‌جا نه یقین به موافقت ممکن است و نه یقین به مخالفت امکان دارد.

در این‌که قسم سوم از عجز در مرحله تنجز تأثیرگذار است (و ربطی به مرحله انشـاء و فعلیـت نـدارد) شبهه‌ای وجود ندارد چراکه عجز مربوط به علم و جهل مکلف است و لذا گفته می‌شـود: علـم اجمـالی در این صورت منجز تکلیف است.

اما در صورت اول و دوم از قدرت و عجز اختلاف است که این دو صورت در کدام یک از مراحل حکم (انشاء یا فعلیت یا تنجز) دخالت دارند؟

محل بحث این مقاله در قسم دوم از قدرت است؛ در حالتی که مکلف در صورت تزاحم[2] متحیر گردد و نتواند هر دو تکلیف را امتثال نماید، اگرچه قدرت عقلی بر انجام هر دو تکلیف را دارا باشد ولی در مقـام

---

۱. البته اشاعره چون استطاعت انسان به افعال خود، پیش از شروع به فعل را نفی کردند، تکلیف ما لایطاق را که لازمه این نفی بـود، جـایز دانسته‌اند (ر.ک: تفتازانی، ٤/ ۲۹٦).

۲. تزاحم، در اصطلاح عبارت است از تنافی دو حکم دارای ملاک در مقام امتثال، به سبب آن‌که مکلف، به انجام هر دو در یـک زمـان قـادر نیست (صدر، بحوث ۷/ ۲٦؛ مکارم شیرازی، ۳/ ٤٦۳؛ حکیم، محمدسعید، ٦/ ۲۲؛ مغنیه، ٤۲۸).

امتثال، تکلیف به یکی از متزاحمین امکان ندارد زیرا انجام هر کدام از متـزاحمین مقیـد بـه قـدرت شـرعی است و در صورتی تکلیف به یکی از متزاحمین فعلی است که متزاحم دیگر را ترک کند.

حال بحث در این است این عاجز بودن مکلف در جمع میـان دو امتثـال در چـه مرحلـه‌ای از مراحـل حکم[۳] تأثیرگذار می‌باشد؟ آیا مرحله انشاء و جعل را مقید می‌نماید یـا مرحلـه فعلیـت یـا مرحلـه تنجـز را محدود می‌سازد؟ اگر هیچ‌کدام از این مراحل محدود نگردد لازمه‌اش وجـود دو تکلیـف فعلـی اسـت کـه مکلف قدرت بر انجام هر دو را ندارد و چنین تکلیفی، تکلیف به ما لایطاق است.

در پاسخ به این سؤال سه مسلک عمده در بین اصولیان شکل گرفته است که در این جستار به بررسی و واکاوی این مسالک و تقریرهای مختلف آن خواهیم پرداخت. البته این نکته هم قابل تذکر است که با توجه به این‌که این بحث در ارتباط با مراحل جعل حکم است، تنها ثمره علمی بر آن مترتب است.

مسلک اوّل: قدرت شرعی شرط برای مرحله انشاء

این گروه از اصولیان قائل هستند: قدرت تامه شرط برای مرحله انشاء است و عدم قدرت بر جمـع بـین امتثالین، باعث عدم انشاء تکلیف می‌شود. در نتیجه نبود قدرت بـر جمـع بـین امتثـالین (قـدرت تامـه یـا شرعیه) مؤثر در مرحله انشاء است و اگر چنین قدرتی نباشد، اصلاً تکلیف انشاء نمی‌شود.

در مورد این مسلک یک سؤال بسیار مهم مطرح اسـت کـه بنـا بـر ایـن مسـلک تفـاوت بـین تـزاحم و تعارض[٤] چیست؟ از طرفداران این نظریه در پاسخ به این سؤال دو تقریب وارد شده است:

تقریر مرحوم آخوند از مسلک اول

خلاصه فرمایش آخوند در تفاوت بین تعارض و تزاحم این است که: در تعارض ملاک‌ها هم تعـارض دارند، اما در تزاحم بین ملاک‌ها تنافی نیست بلکه در دیگر جوانب تنافی وجود دارد. خصوصیت تزاحم آن است که در دو دلیل متزاحم، مناط موجود است بر خلاف تعارض که ملاک و مصلحت در هر دو دلیـل یـا یکی از آن‌ها موجود نیست (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۵۵).

این دیدگاه، بر پایه نظریه متکلمان شیعه در مورد تبعیت احکـام از مصـلحت و مفسـده اسـتوار اسـت (ر.ک: ایوان کیفی، ۲/ ۱٤۹؛ حسینی فیروزآبادی، ۲٤۹؛ خمینی، تهذیب الاصول، ۲/ ۳۹۵) و بـدون ایـن

۳. محقق خراسانی برای حکم چهار مرحله قائل هستند: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز (درر الفوائد، ۱/ ۷۰) محقق اصفهانی فرموده‌اند: مراحل حکم سه‌تا می‌باشد: اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز (اصفهانی، ٤/ ۲۳۵) صاحب منتقی الاصول بر این کلام اشکال کرده‌انـد (روحـانی، ٤/ ۹۵). آیت الله خویی برای حکم دو مرحله قائل هستند: جعل و انشاء، فعلیت (ر ک: خویی، ۵/ ۳۲۸؛ خویی، مصباح الاصول، ۲/ ٤٦).

٤. در اصطلاح اصول فقه، تعارض، تنافی داشتنِ مقتضای دو یا چند دلیل با یکدیگر است بطوری‌که با هم متضاد یا متناقض باشند مانند آن‌که دلیلی بر وجوب کاری دلالت کند و دلیلی دیگر بر حرمت یا واجب نبودن آن (ر.ک: حائری اصفهانی، ٤۳۵؛ صدر، دروس فی علم الاصـول، ۲/ ۵٤۱).

مبنا دیگر فرضی برای در نظر گرفتن مصلحت در یکی از دو دلیل باقی نمی‌ماند تا بر اساس آن میان این دو اصطلاح فرق گذاشته شود. بنابراین در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احد الدلیلین وجود دارد نه آن‌که هر دو دلیل دارای ملاک باشند؛ برای مثال فرض کنید یک دلیل می‌گوید: نماز جمعه، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید: نماز جمعه حرام است و فرضاً حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است؛ در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک است و امکان ندارد هر دو، واجد ملاک باشند. در این جا که متعارضین هستند باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلیلیت ـ از جهت سند یا دلالت و غیره ـ رجحان دارد. اما در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاذ دو غریق که هر کدام مصلحت ملزمه دارند؛ در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آن‌ها قوی‌تر است بلکه باید ببینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی‌تر است و مصلحت کدام بیشتر است؛ هر کدام که ملاک و مقتضی قوی‌تر داشت، طبق آن، عمل می‌کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب یکی از متزاحمین مخیر هستیم.

نتیجه این‌که اگر دو دلیل در برابر یکدیگر قرار گرفتند چنان‌چه از قبیل متعارضین بودند، به هر کدام که دلالتشان قوی‌تر بود عمل می‌کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر بود، عمل می‌نمائیم (فاضل لنکرانی، ۵/ ۱۹۵).

اشکالات کلام مرحوم آخوند

اولاً این تقریب بنابر مسلک عدلیه است که احکام را تابع مصالح و مفاسد می‌داند؛ ولی نباید تزاحم را به نوعی تفسیر کنیم که فقط مسلک عدلیه را شامل گردد؛ (سبحانی، المحصول، ٤/ ٤٠٨) در مسالک دیگر هم تزاحم و تعارض وجود دارد.[۵]

ثانیاً این‌که گفته شد که ما بعد از سقوط دو خطاب کشف ملاک می‌کنیم، این کشف ملاک بعد از سقوط دو خطاب چگونه ممکن است؟ در فرمایش مرحوم عراقی آمده است از راه مدلول التزامی کشف خطاب صورت می‌پذیرد (عراقی، ۱/ ٤١٤)؛ ولی بر فرمایش ایشان این اشکال وارد می‌گردد که بحث است آیا بعد از سقوط مدلول مطابقی، مدلول التزامی ثابت خواهد بود؟ یا بعد از سقوط مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز ساقط می‌گردد؟ (ر ک: خویی، مصباح الاصول، ۳/ ۳۷۰؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ۷/ ٢٦٣؛ همو، مباحث الاصول، ٥/ ٦٣٤).

---

۵. البته بر اساس دیدگاه آیت الله خویی این مسأله هیچ ربطی به مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد ندارد زیرا مسأله تزاحم بر پایه عدم توانایی مکلّف بر جمع میان دو تکلیفِ متوجه او در ظرف اطاعت بنا شده است، بدون این‌که وجود ملاک یا عدم آن، تأثیری در تحقّق مزاحمت داشته باشد. هم‌چنین مسأله تعارض بر اساس تنافی دو حکم در مقام جعل و واقع بنا نهاده شده است و این نیز ربطی به وجود ملاک و عدم آن ندارد؛ بنابراین مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد هیچ دخالتی در دو مسأله تزاحم و تعارض ندارد (خویی، محاضرات ۳/ ۲۲۰).

تقریر شهید صدر از مسلک اول

شهید صدر هم قائل هستند که قدرت بر جمع بین امتثالین مرحله انشاء را محدود می‌کند و اگر مکلف نتوانست مثلاً بین نماز و ازاله را جمع کند، هر دو قابل جعل و انشاء نیست. البته ایشان بر خلاف مرحوم آخوند که تفاوت بین تعارض و تزاحم را در ملاکات دانسته‌اند، تفاوت را در این می‌دانند که در تزاحم ورود[٦] است (اشتغال به اهم بر امر به مهم وارد است) و در تعارض ورود مطرح نیست.

در دیدگاه ایشان خطابات شرعی هم‌چنان که مقید به قدرت عقلی هستند و اگر قدرت بر آن نباشد حکم انشاء نمی‌شود، مقید به قدرت شرعی هم هست؛ مراد به قدرت شرعی در اصطلاح ایشان این است که مکلف به ضد آن واجب اشتغال نداشته باشد. فرض کنید در آخر وقت هم ازاله واجب است و هم نماز واجب است و فرض آن است که نماز در آخر وقت اهم است؛ در این‌جا شرط انشاء وجوب ازاله این است که مکلف مشغول به نماز نباشد و اگر اشتغال به نماز پیدا شد، شرط محقق نخواهد بود و أصلاً انشاء وجوب نسبت به ازاله مرتفع می‌گردد. در نتیجه وقتی عبد اشتغال به نماز پیدا کرد، موضوع وجوب ازاله مرتفع می‌شود.

حاصل آن‌که در وجوب ازاله یک قدرت عقلی شرط است و آن هم این‌که اگر برای کسی امتثال ازاله ممکن نبود، وجوبی بر عهده‌اش نیست؛ اما در این‌جا یک قدرت شرعی هم مطرح است و آن این‌که اگر کسی به ضدی مشغول گردد که از نظر اهمیت از رتبه کمتری نسبت به ازاله برخوردار نباشد (حال یا مساوی است یا بیشتر) در این صورت نیز ازاله واجب نیست.

حال همین مطلب فارق بین باب تزاحم و تعارض خواهد بود؛ به این معنا که در باب تزاحم مسأله به ورود بازگشت می‌کند و همان‌طور که در باب ورود بیان نمودیم: منافاتی بین دو دلیل وارد و مورود وجود ندارد، در تزاحم هم بین متزاحمین تنافی وجود ندارد به دلیل آن‌که تکلیف از همان ابتدا به صورت مشروط جعل شده است؛ بر خلاف تعارض که در آن دیگر ورود مطرح نیست و در نتیجه دو دلیل با همدیگر دارای تنافی هستند (صدر، دروس فی علم الاصول، ٧/ ٦٤).

دلایل شهید صدر برای ورود در تزاحم

ایشان دو دلیل اقامه می‌کنند:

الف) دلیل عقلی

اهمال در مقام خطاب معنی ندارد و لذا در مقابل خطابی که به واجب تعلق می‌گیرد، دو صورت

---

٦. ورود، به معنای خروج حقیقی یک شیء از موضوع حکم دیگر است که منشأ این خروج، تعبد شرعی است (ر.ک: نائینی، اجود التقریرات ٢/ ٥١١؛ منتظری، ٤٨٩؛ حکیم، محسن، ٢/ ٥٣٢).

متصور است: یا باید به اطلاق قائل شد به این معنا که نماز واجب است اگرچه در حال مشغول بودن به واجب دیگر؛ یا باید قول به تقیید را انتخاب نمود به این صورت که امر به نماز باید مقید به عدم مشغول شدن به واجب اهم یا برابر بوده باشد.

اگر قائل به این شرط در مقام جعل نشویم و بگوییم: انشاء ازاله اطلاق دارد، سؤال می‌شود به چه دلیل مولا امر به ازاله را مطلق آورده است؟ منظور از این اطلاق یا مکلف کردن بنده به انجام ضدین است که تکلیف به ضدین ممتنع است و یا منظور مولا منصرف کردن مکلف از نماز و وادار نمودن به انجام ازاله است که موجب خلف می‌گردد زیرا فرض آن است که یا نماز اهم است که ترجیح مرجوح بر راجح خواهد شد و اگر هر دو مساوی هستند، در این صورت ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

بنابراین اگر امر به ازاله مطلق است و شامل صورت اشتغال به نماز هم می‌شود، یکی از سه اشکال رخ می‌دهد:

الف) امر به ضدین: وادار کردن مکلف به ازاله حتی در حین اشتغال به نماز.

ب) ترجیح مرجوح بر راجح: زیرا فرض آن است که امر به نماز اهم است.

ج) انصراف مکلف از مساوی به مساوی[۷]: که ترجیح بدون مرجح است.

بنابراین عقل حکم می‌کند که باید در تزاحم قائل به اشتراط عدم اشتغال به غیر شد.

ب) ارتکاز عقلا

اگر اطلاقات خطابات به عرف عرضه شود عرف این خطابات را مشروط به عدم اشتغال می‌داند؛ ایشان چنین می‌آورند: «ارتکازی بودن این قید و بدیهی بودن قید مذکور در نظر عرف و واضح بودن این امر که ملاکات احکام از نظر اهمیت با هم تفاوت دارند، مانع از تمسک به اطلاق خطال می‌شود» (صدر، دروس فی علم الاصول، ۷/ ٦٥).

اشکالات کلام شهید صدر

۱) ورودی که در بین اصولیین تعریف شده است آن است که دلیلی وارد شود و ما متعبد به آن دلیل شویم و با ورود آن دلیل موضوع دلیل دیگر خود به خود منعدم شود (ر.ک: أنصاری، ۱/ ۷۵۰؛ مغنیه، ٤۳۲)؛ ولی ورودی که شهید صدر در باب تزاحم بحث کردند، ورود دلیل نبود بلکه عبارت بود از عدم اشتغال مکلف به اهم؛ بنابراین در این‌جا انعدام موضوع است ولی نه با ورود دلیل، بلکه با اشتغال و امتثال مکلف موضوع منعدم می‌شود.

۷. نکته قابل توجّه آن‌که در صورتی که متزاحم دیگر اهم باشد ورود از یک جانب است؛ امّا اگر هر دو متزاحم مساوی باشند و هیچ‌یک اهم بر دیگر نبود در این صورت ورود از جانبین است یعنی اگر نجات زید غریق با نجات عمرو غریق مساوی باشد خطاب به مکلف این‌گونه خواهد بود: «إنقذ زیداً بشرط عدم إشتغال بإنقاذ عمر و إنقذ عمرواً بشرط عدم إشتغالِ بإنقاذ زیدٍ»

البته شهید صدر با التفات به این اشکال، ورود را به پنج قسم تقسیم می‌کننـد کـه در ذیـل قسـم پـنجم آورده‌اند: «پنجمین مورد آن است که دلیل وارد، متکفل بیان حکمی باشد که با امتثال آن موضوع حکمی که در دلیل مورود ثابت شده است، برداشته و رفع گردد و مثال این مورد در جایی اسـت کـه دو دلیـل متـزاحم دلالت بر دو حکم داشته باشند و ما قائل به ترتب باشیم که در این صورت با امتثال حکم أهـم یـا مسـاوی موضوع دیگر مرتفع شده و از بین می‌رود» (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۷/ ٦۵).

۲. تعریف شما از تزاحم و ارجاع آن به ورود در تعارض هم وجود دارد؛ تعـارض در جـایی کـه تضـاد دائمی هم باشد را می‌توان به ورود برگردانـد. مثـال بـارزش آن اسـت کـه شخصـی بگویـد: «تحـرک نحـو المغرب» و «تحوک نحو المشرق» این را هم می‌توان به ورود برگرداند به این صورت کـه خطـاب این‌گونـه باشد: به سمت مشرق برو به شرط آن‌که به سمت مغرب نروی.

ایشان در تقریب خودشان فرقی بین تضاد دائمی و اتفاقی قائل نشدند؛ پس در این‌جا نیز باید بگـوییم: عرف و عقلا چنین موردی را داخل در بحث تزاحم می‌داند ولی آیا عقـلا چنـین مـوردی را از بـاب تـزاحم می‌داند یا می‌گوید در چنین موردی تعارض وجود دارد؟ بله، ممکن است عـرف بـین ایـن دو دلیـل جمـع نماید لکن این جمع بعد از تعارضی است که در دو دلیل می‌بینـد (رک: خـویی، محاضـرات فـی الاصـول الفقه، ۳/ ۲۰۱؛ آملی، ٦۷).

۳. این تقریب بنابر قبول ترتب است و بر طبق نظر کسانی که ترتب را قبول ندارند، وارد بـودن یکـی از متزاحمین معنا نخواهد داشت.

مسلک دوّم: قدرت شرعی شرط برای مرحله فعلیت

مرحوم نائینی به این مسلک قائل شده‌اند. نتیجه کلام ایشان این است که اگر کسـی قـدرت نـدارد، در حقیقت هیچ حکمی در حق او فعلیت نمی‌یابد و به طریق اولی منجز نمی‌گردد.

تقریب مرحوم نائینی از مسلک دوم

در أجود التقریرات تصریح شده است: «إن مورد التصادم و التنافی فی مورد التعارض هو مقام الجعل و التشریع فان جعل الوجوب مثلاً لشیء ینافی جعل الإباحة أو حکم آخر له فی حد نفسه و هذا بخلاف باب التزاحم فان التصادم و التنافی فیه لیس فی مقام الجعل و التشریع بل هو فی مقـام الفعلیـة» (نـائینی، اجـود التقریرات، ۲/ ۵۰۲).

توضیح کلام ایشان متوقف بر ۲ مقدمه است:

مقدمه اول) هیچ اشکالی در این امر وجود ندرد که تکالیفی کـه مجعـول اسـت بـه صـورت قضـایای

حقیقیه هستند اگر در مقام امتثال با هم تزاحم داشته باشند، موجب تنافی در مقام جعل نمی‌گردد؛ به تعبیر دیگر عجز مکلف در مقام امتثال ربطی به مرحله جعل ندارد. مثلاً تعیین غریقی که باید نجات یابد، که برای مکلف نجات هر دو در آنِ واحد میسر نیست، بر عهده مکلف است و به شارع و جاعل حکم مربوط نمی‌شود (ر ک: روحانی، ۷/ ۳۰۵).

مقدمه دوم) در تزاحم یک قدرت بیشتر قابل تصور نیست. قدرت واحده‌ای که متعلق به احد الضدین به صورت علی البدل است و در واقع مکلف می‌تواند فقط یک تکلیف را انجام دهد. مفروض هم این است که قدرت از شرائط تکلیف است و مولا در مرحله انشاء تکلیفش را مقید به قدرت نموده است و لذا از شرائط فعلیت تکلیف، وجود قدرت است (مانند: إذا دخل الوقت وجب الصلوة؛ فعلیت متوقف بر دخول وقت است) نمی‌توان قائل شد هر دو تکلیف فعلی است.

حال ناچاریم به این طریق متوسل شویم که یکی از دو خطاب از فعلیت ساقط می‌گردد؛ نتیجه این معالجه این می‌گردد که حکم، با انتفاء موضوعش مرتفع می‌شود یعنی در صورت مشغولیت مکلف به اهم تکلیف به مهم منتفی خواهد بود (نائینی، فوائد الاصول، ٤/ ٧٠٤)؛ اما در صورت تعارض «نفی الحکم عن موضوعه» است و با تحفظ بر موضوع، حکم نفی می‌گردد (همو، اجود التقریرات، ۲/ ٥٠٢).

اشکالات کلام مرحوم نائینی

۱) آیا اطلاق هر کدام از دو خطاب به لحاظ اشتغال به خطاب دیگر، در مرحله انشاء مصححی دارد یا خیر؟ اگر جعل خطاب در مرحله انشاء به صورت مطلق مصحح دارد و اشکالی ندارد، پس چرا در مرحله فعلیت از آن رفع ید نموده و مقیدش می‌نمایید؟ اما اگر در مرحله جعل اطلاق معنی ندارد (همان‌طور که شهید صدر فرمودند) پس باید قائل به تقیید در همین مرحله گردیم، نه این‌که بگویید: تقید مخصوص مرحله فعلیت است (ر.ک: صدر، بحوث فی علم الاصول، ۲/ ٣٦٤).

۲) چرا می‌فرمایید: یک قدرت بیشتر وجود ندارد؟ همان‌طور که در مسلک سوم هم خواهد آمد مکلف هم قدرت بر ازاله و هم قدرت بر نماز دارد و تنها محذور آن است که بر جمع بین این دو تکلیف، قدرت ندارد. در نتیجه قدرتی که شرط تکلیف است در مقام متعدد است یعنی قدرت نسبت به هر دو علی‌حده و مستقلاً وجود دارد لکن آن‌چه مقدور نیست جمع بین دو تکلیف است

۳) چه چیز باعث تقیید خطاب در مرحله فعلیت می‌گردد؟ آیا خطاب تقنینی و شرعی موجب تقیید است؟ یا این‌که مقید، حکم عقل است؟

اگر گفته شود: حکم شرعی موجب تقیید می‌گردد، معنایی ندارد چراکه قانون‌گذار در تحقق و ثبوت موضوع دخالتی نمی‌کند و تصرفش مخصوص مرحله انشاء است.

اما اگر می‌گویید: مقید عقل است، اگر عقل نظری مراد باشد شـأن عقـل نظـری کشـف اسـت، یعنـی کشف می‌نماید مقنن در مرحله انشاء خطاب را مقید کرده است؛ ولی اگر منظور عقل عملی باشد کـه ایـن عقل در مقام تنجز و امتثال وارد می‌گردد نه مقام فعلیت؛ یعنی در مرحله امتثال از نظر عقل قبیح اسـت کـه شارع، مکلف را بر ترک هر دو تکلیف عقات نماید؛ و معنای این مطلب ایـن می‌شـود کـه هـر دو خطـاب اگرچه فعلی هستند اما منجز نیستند.

مسلک سوّم: قدرت تامه شرط برای مرحله تنجز

جمعی از محققان بر این باورند که قدرت، محدود کننده مرحله تنجز است و در دو مرحله سابق اثری ندارد. سالکان مسلک سوم همه قائل هستند که قدرت تامه شرط برای تنجز است ولی در قدرت بـه درجـه اولی اختلاف دارند:

الف) امام خمینی و شیخ حسین حلی: هم قدرت تامه شرط برای تنجز است و هـم قـدرت بـه درجـه اولی (قدرت عقلی و تکوینی برای انجام عمل) شرط برای تنجز است.

ب) صاحب محجة العلماء: قدرت تامه شرط برای تنجز است و قـدرت بـه درجـه اولـی شـرط بـرای فعلیت است ولی انشاء می‌شود.

نظریه اول در مسلک سوم

برای این مدعا دو تقریب ذکر شده است:

تقریر اول: شیخ حسین حلی

حکم تکلیفی به معنای جعل وجوب نیست بلکه مرجع حکم تکلیفی بـه حکـم وضـعی اسـت یعنـی معنای حکم تکلیفی «ثابت شدن تکلیفی بر عهده مکلف» است. همـان‌طور کـه در احکـام وضـعی گفتـه می‌شود قدرت شرط نیست (مثلاً اگر شخصی دینی بر عهده‌اش باشد، بدهی مشروط به قدرت نیست بلکه وجوب وفا به شرط داشتن قدرت است)، باید بگوییم: احکام تکلیفی نیز مشروط بـه قـدرت نیسـت بلکـه منجز شدن تکلیف، مقید به قدرت خواهد بود.

بله، اگر علم و قدرت در خارج تحقق پیدا کند از این حکم عنوان باعثیت و زاجریت انتزاع می‌گردد اما خود حکم وضعی و تکلیفی مشروط به قدرت نیست (حلی،۳/ ۱۷٤).

اشکال نظریه اول

شباهت حکم تکلیفی با حکم وضعی در این موضوع خلاف ارتکـازات و عـرف عقلاسـت چراکـه در ارتکاز عقلا بین احکام وضعی و تکلیفی فرق وجود دارد و این دو دارای حیثیت و حقیقت متفـاوت هسـتند

به‌ویژه بر مبنای کسانی که حقیقت حکم تکلیفی را جعل عقوبت در فعل و ترک می‌دانند (ر ک: علامه حلی، ۱/ ۸٤؛ حکیم، محمدتقی، ۵۷) ـ در نتیجه این‌که وجوب را به معنای وقوع و تحقق بر ذمه بدانیم صحیح نخواهد بود.

در هر حال ظاهر این است که حکم تکلیفی با توجه به مفاد اولیه‌اش زاجر و باعث است نه این‌که مفاد اولی احکام تکلیفی، اشتغال بر ذمه باشد و بعد عنوان باعثیت و زاجریت انتزاع گردد (ر.ک: نائینی، اجود التقریرات، ۲/ ۳۸۳).

تقریر دوم: امام خمینی

به نظر ایشان شخص عاجز، مخاطب به خطاب شارع نیست و در این مسأله اختلافی هم وجود ندارد که تکلیف مشروط به قدرت است؛ ولی چیزی که اهمیت دارد تفصیلی است که ایشان میان تکالیف شخصیه و قانونیه مطرح کرده‌اند.

توضیح این‌که توجه خطاب شخصی به عاجز صحیح نیست اما توجیه خطابات قانونی به نحوی که عاجز را شامل گردد، اشکال ندارد؛ معنای خطابات قانونی این است که عقلا در مدون کردن قوانین فقط افراد حاضر را مورد خطاب قرار نمی‌دهند بلکه مخاطب ایشان، تمام افراد هستند. خطابات خداوند نیز از جمله خطابات قانونی است و در نتیجه حکم نسبت به عاجز فعلی است ولکن به خاطر عجز منجز نمی‌گردد همان‌طور که در جاهل نیز چنین است. ایشان بر انکار انحلال تکالیف قانونی به تکالیف شخصی تأکید می‌نمایند (خمینی، انوار الهدایه، ۲/ ۲۱۵؛ و نیز ر.ک: سبحانی، ارشاد العقول، ٤/ ۲۵٤).

ایشان در ادامه کلامشان اشکالی بیان می‌کنند مبنی بر این‌که باید حکم صلاحیت تأثیر در نفس مکلف را داشته باشد ولکن نسبت به عاجز این تأثیر تصور ندارد؛ و در پاسخ می‌آورند: صحیح است که حکم باید تأثیر داشته باشد لکن در خطابات شخصی مطلب چنین است که بیان نمودید ولی در احکام قانونیه لازم نیست که حکم شرعی نسبت به همه مؤثر باشد بلکه اگر نسبت به جمع معتدبه هم مؤثر باشد، کافی خواهد بود (خمینی، تهذیب الاصول، ۱/ ۲٤٤؛ همو، مناهج الوصول، ۲/ ۲۳؛ تقوی اشتهاردی، ۲/ ۲۱).

خلاصه آن‌که در نظریه امام خمینی هر حکم قانونی یک خطاب است که به عامه مکلفان تعلق می‌گیرد و هیچ تعدد و تکثری در ناحیه خطاب وجود ندارد بلکه تعدد و تکثر در ناحیه متعلق (مکلفان) وجود دارد.

شواهد نظریه امام خمینی

ایشان برای نظریه خود به شواهدی استناد می‌نمایند:

الف) وجدان: اگر فردی قومی را برای امری دعوت و فراخوانی کند، در این‌جا به خطاب واحد همه را دعوت کرده است، نه این‌که هر فردی دارای خطاب مستقل باشد ولو به نحو انحلال.

ب) لغویت: وقتی بدون انحلال، غرض برآورده می‌شود چه حاجتی به انحلال است؟ و بعد از این‌که یک خطاب کافی است، خطاب متعدد لغو خواهد بود.

ج) مورد نقض: اگر در خطابات انشائی (اوامر و نواهی) قائل به انحلال باشیم، باید در اخبار هم قول به انحلال را پذیرفت در حالی‌که قطعاً در خبر انحلال جایز نیست زیرا در این صورت لازمه این‌که خبر کاذب باشد این قول است که در این مورد دروغ‌های متعددی وجود داشته باشد (خمینی، تهذیب الاصول، ۲/ ۳۳۸).

تأمل در شواهد کلام امام

مراد از انحلال مشهور، کثرتی اعتباری است که به حکم عقلا عارض بر حکم می‌شود و این اعتبار به خاطر آن است که حکم مرتبط با امری متکثر است.

کثرت گاهی در قلمرو موضوع (مکلف) و گاهی در قلمرو متعلق است. تکثر در ناحیه متعلق مانند امر به مرکبات است که مثلاً وقتی مولا به نماز امر می‌کند به دلیل آن‌که نماز دارای اجزائی است، امر نیز متکثر شده و شامل أجزاء هم می‌گردد؛ و گاهی در قلمرو متعلق المتعلق است مانند «اکرم الفقهاء» که وجوب، حکم است و اکرام متعلق است و فقهاء متعلق المتعلق هستند و به دلیل آن‌که فقهاء دارای کثرت‌اند، امر هم به تعداد آن‌ها متکثر خواهد شد (ر ک: خویی، محاضرات، ۵/ ۱۵۱؛ نائینی، فوائد الاصول ۲/ ۵۱۵).

اما قسم اول (تکثر در قلمرو موضوع) که مورد بحث است به دلیل آن‌که موضوع دارای تکثر است، یک حکم به تعداد موضوعات متکثر خواهد شد و لذا هر موضوعی خطابی واحد دارد. بنابراین در مانند «یا أیها ألذین آمنوا» اگرچه از جهت خطاب و ابراز واحد است، لکن به لحاظ منشاء و مبرز متکثر است.

مشکلی که سبب شده است که برخی از علمای علم اصول این قول را بپذیرند که خطابات شرعی باید به تعداد مکلفان انحلال پیدا کند، محذوری عقلی است که در صورت عدم قائل شدن به انحلال دچار خواهیم شد؛ بایستی احکام شرعی به تعداد افراد متعدد باشد و بر حسب هر فرد باید اراده بعث هم وجود داشته باشد و باید عقاب و ثواب نیز به تعداد مکلفان متعدد گردد و در غیر این صورت لازم می‌آید که قائل گردیم که مکلفان دارای تکلیف نباشند و در مورد هر فرد، ثواب و عقاب متصور نباشد و برائت عقلی در شبهات موضوعیه جاری نگردد و این لوازم قابل پذیرش نخواهد بود و در عین حال توجه تکلیف به عاجزان و غافلان نیز صحیح نخواهد بود و باید گفته شود که این افراد مورد تکلیف فعلی نباشند و از تحت عموم تکلیف خارج گردند (خمینی، مصطفی، تحریرات فی الأصول، ۳/ ٤۵۰ و ٤۵٤).

حال با این مطلب آیا شواهدی که امام خمینی بیان نمودند قادرند که از انحلال مانع گردند؟ اولین شاهد، شهادت وجدان بود که باید اذعان نمود با توضیحی که داده شد معلوم گردید که وجدان بر تکثر

خطاب و انحلال شهادت خواهد داد.

لغویت نیز در جایی رخ خواهد داد که احکام متعدد جعل گردد ولی در این‌جا تعدد جعل نیست و تنها یک جعل مطرح است که بر حسب طبیعتش باید انحلال یابد و این منحل شدن دارای فائده است که همان متعدد بودن اطاعت و عصیان است.

اما در مورد شاهد سوم و نقض انحلال با اخبار باید گفت: صادق و کاذب بودن از صفات کلام است نه از صفات واقعی که کلام از آن حکایت می‌کند. در نتیجه واحد بودن دروغ یا بیشتر بودن آن، بستگی به کلام خواهد داشت که واحد باشد یا متعدد. بدون تردید اخبار از سردی آتش، تنها یک کلام است و در نتیجه دروغ واحد خواهد بود نه آن‌که دروغ‌های زیاد باشد (ساعدی، ۱۸۹).

نظریه دوم در مسلک سوم

محقق تهرانی در کتاب محجه العلماء قائل است: اصل قدرت داشتن نسبت به متعلق مربوط به مقام فعلیت است و قدرت به معنای دوم (یعنی قدرت بر جمع بین متزاحمین) شرط در مقام تنجز است.

ایشان سه مرحله حکم را طور دیگری ترسیم کرده و با بقیه اصولیان اختلاف اساسی دارد؛ مشهور سه مرحله را بعد از مرحله اقتضاء این‌گونه تصویر می‌کنند: جعل و انشاء ـ فعلیت ـ تنجز؛ ولی محقق تهرانی می‌گوید: حکم در مرحله اولی عبارت است از یک نسبت واقعیه بین مولی و عمل؛ وجود چنین نسبتی بر انشاء مولی و مکلف توقف ندارد؛ مرحله دوم عبارت است از انطباق حکم کلی بر شخص که بر شخص موجود بالغ عاقل قادر منطبق می‌شود که از آن به فعلیت تعبیر کرده است و مرحله سوم همان مرحله تنجز است (تهرانی نجفی۲/ ۱۸۳).

با توجه به کلام ایشان اصل قدرت (قدرت به درجه اولی) در مرحله انشاء و تنجز (اطلاع مکلف) نقشی ندارد.

اشکال نظریه دوم

اولاً ترسیم مراحل حکم، خارج از اصطلاح معروف و مشهور اصولیان است.

ثانیاً این‌که در این مسلک بین درجات قدرت تفکیک شد ادعایی بدون شاهد و غیر قابل تصدیق است. در تزاحم بحث در مورد قدرت داشتن نسبت به متعلق است که منظور همان داشتنِ قدرت بر خود عمل است و دیگر جمع نمودن میان دو فعل به تکلیف مربوط نمی‌شود زیرا بحث در باب جمع کردن میان ذات دو عمل است.

چرا شما می‌فرمایید: قدرت بر خود عمل، در مرحله فعلیت دخالت دارد اما در تزاحم قدرت دخیل در مرحله تنجز است؟ حکم یک امر انشایی است و تا زمانی که انشاء نشود حکم معنا ندارد و به نسبت واقعیه

که بر آن انشاء صورت نگرفته است، حکم نمی‌گویند.

تیجه‌گیری

به نظر ما مسلک اول و دوم قابل پذیرش نیست و تنها مسلک سوم قابل قبول است ولی ـ همان‌طور که اشاره گردید ـ هر دو نظریه‌ای که در این مسلک مطرح کرده‌ایم دارای اشکال هستند و باید به طریقه دیگری این مسلک تقریر گردد؛ در نتیجه باید گفته شود: قدرت به درجه دوم شرط در مرحله انشاء و قدرت تامه شرط برای تنجز است.[۸]

اما این ادعا که اصل قدرت (قدرت ناقصه) شرط در مرحله انشاء است با چهار دلیل قابل اثبات است:

۱. اگر تکلیف شامل غیر قادر باشد تکلیف به ما لا یطاق است (ر ک: شبر، ۳۰۵) زیرا حقیقت تکلیف انشاء داعی جعل و زجر است؛ زمانی این داعی وجود دارد که مکلف قادر بر انبعاث و انزجار باشد وگرنه انشاء محقق نمی‌شود. حکم عقلایی به قبح تکلیف عاجز ولو در ضمن تکلیف به قادرین به نحو حکم قانونی، کفایت می‌کند در این‌که خطاب از حکیم تنها نسبت به قادرین محدود گردد.

این ملاک همان‌طور که در اصل خطاب قانونی اعتبار، در محدوده تکلیف نیز معتبر خواهد بدین معنا که برخی اوقات اصل حکم دارای ملاک است ولی در عموم آن ملاکی وجود ندارد و در نتیجه خطاب مطلق درست نیست چراکه ملاک قانونی مشمول مکلفان عاجز نخواهد بود و خطاب مطلق هم در مورد عاجزان عنوان داعویت و زاجریت ندارد.

۲. در محل کلام که مکلف قدرت بر جمع بین دو تکلیف را نداشته باشد، شامل شدن این دو خطاب برای مکلف مصححی ندارد یعنی اگر در صورتی که جمع بین نماز و ازاله ممکن نباشد باز هم قائل باشیم خطاب نماز متوجه مکلف است این اطلاق دارای ملاک و داعی نخواهد بود.

به بیان دیگر، صرف قدرت نسبت به هر یک از دو حکم به لحاظ اشتغال به امتثال مورد دیگر به چه داعی است؟ دو حالت قابل تصور است:

الف) اگر منظور مولا از این اطلاق وادار کردن مکلف به انجام دو ضد به صورت هم‌زمان است که تکلیف به ضدین محال و ممتنع است.

ب) اگر هم منظور مولا آن است که مکلف را از یکی از متزاحمین منصرف کرده و به متزاحم دیگر وادار نماید که منجر به خلف و ترجیح مرجوح بر راجح (در صورتی که امر به انجام مهم نماید) یا ترجیح

---

۸ این مطلب را صاحب عروه در رساله تعادل و تراجیح به صورت اشاره مطرح کرده‌اند (ر ک: یزدی، التعارض، ۳۹).

بلا مرجح (در صورتی که مکلف را از مساوی به مساوی منصرف سازد) خواهد شد؛ و لذا اطلاق بلا داعی خواهد بود. در نتیجه باید در مرحله جعل و انشاء تصرف نمود و این مرحله را محدود کرد.

۳. آیه «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» (بقره، ۲۸۶) محدود به قدرت شده است و بلکه محدود به معنایی شده است که اوسع از قدرت است زیرا محدود به سعه و عدم مشقت شده است و لذا حتی اگر به عجز هم نرسد و تنها مشقت باشد باز هم خداوند تکلیف نمی‌کند (هم‌چنین از این آیه برداشت می‌شود که تکالیف قانونی منحل می‌شود ـ بر خلاف نظر امام خمینی ـ به دلیل کلمه نفساً).

٤. در این زمینه روایاتی هم وجود دارد که یکی صحیحه هشام بن سالم است: «عن أبی عبدالله «علیه السلام» قال: ما کلف الله العباد کلفة فعل و لا نهاهم عن شئ حتی جعل لهم الإستطاعة ثم أمرهم و نهاهم فلا یکون العبد آخذاً و لا تارکاً إلا بإستطاعة متقدمة قبل الأمر و النهی و قبل الأخذ و الترک و قبل القبض و البسط» (ابن بابویه، التوحید، ۳۵۲؛ مجلسی، ٥/ ۳۸).

اما این ادعا که قدرت تامه که همان جمع بین دو تکلیف است دخیل در مرتبه تنجز است ـ و قدر مشترک بین دو نظریه از مسلک سوم بود ـ به این دلیل است که: عقلا در موارد تکالیف متزاحمه، تکالیف را متوجه خود می‌بینند و در پی علاجی در مقام امتثال می‌گردند و نمی‌توان عقلا را بدون ردع و منعی از طرف شارع تخطئه نمود.

علاوه بر این، بنای عقلای مزبور مورد امضاء شارع هم قرار گرفته است؛ مانند روایتی که در باب تزاحم غسل جنابت و میت آمده است که در این روایت راوی ـ که در زمره عقلا محسوب می‌شود ـ تکلیف را متوجه خود دانسته و از امام می‌پرسد چه کنم و امام «علیه‌السلام» هم این امر را تقریر کرده و جواب می‌دهند: «و ما رواه أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن أحمد بن محمد عن الحسن التفلیسی قال: سألت أبا الحسن عن میت و جنب اجتمعا و معهما ما یکفی أحدهما أیهما یغتسل؟ قال إذا اجتمعت سنة و فریضة بدئ بالفوض[9]» (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/ ۱۰۹).

بنابراین همه عقلا در موارد تزاحم، تکالیف را متوجه خود می‌بینند و در پی علاجی در مقام امتثال می‌گردند که مهم‌ترین این راه‌ها، پیدا کردن اهم در مقابل مهم است که ضوابط خاص مربوط به خود را داراست.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی، ***التوحید***، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی، قم، منشورات جماعة المدرسین

۹. هم‌چنین روایت حسین بن نضر از امام رضا «علیه‌السّلام» هم بر این امر دلالت دارد: «عَنِ الْحُسَینِ بْنِ النَّضْرِ الأرْمَنِی قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا «علیه‌السّلام» الْقَوْمُ یکونُونَ فِی السَّفَرِ فَیمُوتُ مِنْهُمْ مَیتٌ وَ مَعَهُمْ جُنُبٌ وَ مَعَهُمْ مَاءٌ قَلِیلٌ قَدْرَ مَا یکفِی أَحَدَهُمَا أَیهُمَا یبْدَأُ بِهِ قَالَ یغْتَسِلُ الْجُنُبُ وَ یتْرَک الْمَیتُ لأنَّ هَذَا فَرِیضَةٌ وَ هَذَا سُنَّةٌ» (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۱/ ۸۸؛ طوسی، الإستبصار، ۱/ ۱۰۲)

فی الحوزة العلمیة، بی‌تا.

ـــــــــــــــــ، ***عیون أخبار الرضا*** «علیه‌السلام»، تحقیق و تصحیح: شیخ حسین أعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤٠٤ ق.

اصفهانی، محمدحسین، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، بیروت، موسسة آل البیت «علیهم‌السلام» لاحیاء التراث، چاپ دوم، ١٤٢٩ ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***فرائد الأصول***، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ١٤١٩ ق.

ایروانی، علی، ***نهایة النهایه فی شرح الکفایه***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۰.

ایروانی، محمدباقر، ***الحلقة الثالثه فی اسلوبها الثانی***، تهران، قلم، چاپ اول، ۲۰۰۷ م.

ایوان کیفي، محمدتقي بن عبدالرحیم، ***هدایة المسترشدین***، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم، ١٤٢٩ ق.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ***درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد***، تهران، مؤسسة الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، چاپ اول، ١٤١٠ ق.

ـــــــــــــــــ، ***کفایة الاصول***، قم، موسسة آل البیت (ع)، چاپ اول، ١٤٠٩ق.

آملی، هاشم، ***منتهی الأفکار***، نجف، مطبعة النجف، چاپ اول، ۱۳۸۰.

تفتازانی، مسعود بن عمر، ***شرح المقاصد***، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، الشریف الرضی، چاپ اول، ١٤٠٩ق.

تقوی اشتهاردی، حسین، ***تنقیح الأصول***، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی «رحمه‌الله»، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

تهرانی نجفی، هادی بن محمد امین، ***محجة العلماء***، تهران، ۱۳۲۰.

جرجانی، محمد بن علی، ***التعریفات***، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.

حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، ***الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة***، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.

ـــــــــــــــــ، ***قاعدة لا ضرر و لا ضرار***، قم، مکتب آیة الله العظمی السید السیستانی، ١٤١٤ ق.

حسینی فیروزآبادی، مرتضی، ***عنایة الأصول فی شرح کفایة الاصول***، قم، کتاب فروشی فیروزآبادی، چاپ چهارم، ١٤٠٠ ق.

حکیم، محسن، ***حقائق الأصول***، قم، کتابفروشی بصیرتی، چاپ پنجم، ١٤٠٨ ق.

حکیم، محمدتقی، ***الاصول العامة للفقه المقارن***، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، چاپ دوم، ١٤١٨ ق.

حکیم، محمدسعید، ***المحکم فی اصول الفقه***، قم، مؤسسة المنار، چاپ اول، ١٤١٤ ق.

حلی، حسین، ***اصول الفقه***، قم، مکتبه الفقه و الاصول المختصه، چاپ اول، ١٤٣٢ ق.

خمینی، روح الله، ***أنوار الهدایة***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «رحمه‌الله»، چاپ دوم، ۱٤۱۵ ق.

__________، ***تهذیب الاصول***، مقرر: جعفر سبحانی، قم، دارالفکر، چاپ اول، ۱۳۸۲.

__________، ***مناهج الوصول إلی علم الأصول***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «رحمه‌الله»، چاپ اول، ۱٤۱۵ ق.

خمینی، مصطفی، ***تحریرات فی الأصول***، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱٤۱۸ ق.

خویی، أبوالقاسم، ***محاضرات فی الاصول الفقه***، قم، دار الهادی، للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱٤۱۷ق.

__________، ***مصباح الاصول***، مقرر: محمدسرور واعظ الحسینی، قم، مکتبة الداوری، چاپ پنجم، ۱٤۱۷ ق.

روحانی، محمد، ***منتقی الاصول***، قم، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چاپ اول، ۱٤۱۳ق.

ساعدی، جعفر، «نظریه خطاب‌های قانونی»، ***مجله فقه اهل بیت***، شماره ۲٦، تابستان ۱۳۸۰ ق.

سبحانی، جعفر، ***إرشاد العقول الی مباحث الأصول***، قم، مؤسسه امام صادق «علیه‌السلام»، چاپ اول، ۱٤۲٤ ق.

__________، ***المحصول فی علم الاصول***، مقرر: محمود جلالی مازندرانی، قم، مؤسسة امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱٤۱٤ ق.

شبر، عبدالله، ***الاصول الاصلیة و القواعد الشرعیة***، قم، مکتبة المفید، ۱٤۰٤ ق.

صدر، محمدباقر، ***بحوث فی علم الاصول***، مقرر: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسة دایره المعارف الفقه الإسلامی، چاپ سوم، ۱٤۱۷ ق.

__________، ***دروس فی علم الاصول***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ۱٤۱۸ ق.

__________، ***مباحث الاصول***، مقرر: سیدکاظم الحائری، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱٤۰۸ ق.

طباطبایی یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم، ***التعارض***، قم، مؤسسه انتشارات مدین، چاپ اول، ۱٤۲٦ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***الإستبصار فیما اختلف من الأخبار***، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خرسان، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳٦۳.

__________، ***تهذیب الأحکام***، تحقیق و تعلیق: سید حسن موسوی خرسان، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳٦۵.

عراقی، ضیاءالدین، ***نهایة الأفکار***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳٦۲.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***مبادئ الوصول إلی علم الاصول***، بیروت، دار الأضواء، ۱٤۰٦ ق.

فاضل لنکرانی، محمد، ***إیضاح الکفایة***، قم، نوح، چاپ پنجم، ۱۳۸۵.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار***، بیروت، مؤسسة الوفاء (دار إحیاء التراث العربی)، چاپ دوم، ۱٤۰۳ ق.

مظفر، محمدرضا، ***اصول الفقه***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.

مغنیه، محمدجواد، ***علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید***، بیروت، دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۹۷۵ م.

مکارم شیرازی، ناصر، ***أنوار الاصول***، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب «علیه‌السلام»، چاپ دوم، ۱٤۲۸ ق.

منتظری، حسین‌علی، ***نهایة الاصول***، قم، انتشارات القدس، چاپ اول، ۱٤۱۵ ق.

نائینی، محمدحسین، ***أجود التقریرات***، مقرر: ابوالقاسم خویی، قم، مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.

ـــــــــــــــــ، ***فوائد الاصول***، مقرر: محمدعلی کاظمی خراسانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۷٦.